



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA

CleFi

Centro de Investigaciones  
en Filosofía

IdIHCS



*V Jornada Walter Benjamin: Desfiguración, redención y materialismo.*

Centro de Investigaciones en Filosofía / Departamento de Filosofía

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales / Facultad de  
Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

23 al 25 de Octubre de 2024

Título del trabajo:

## **La transversalidad del concepto de experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin**

Gisela Cadirola\*

Universidad Nacional de Rosario / Conicet

### **Resumen**

La problemática de la experiencia, la crítica a los límites de su concepción y la consecuente búsqueda de ampliación del concepto, puede pensarse como una clave de lectura que estructura el pensamiento de Walter Benjamin. El ámbito desde el cual es abordada no queda circunscripto a la dimensión puramente gnoseológica, sino que se concibe como un fenómeno integral: social, político, ético y epistémico. Aquí procuraremos trazar un recorrido que dé cuenta de la centralidad que el concepto mantiene en el *corpus* benjaminiano, desde la temprana impronta metafísica al que estaba vinculado hasta el giro hacia el materialismo tardío.

---

\* Becaria Doctoral de Conicet-UNR

## Introducción

La problemática de la experiencia en Benjamin puede pensarse como el centro sobre el cual se articula su reflexión filosófica, desde la problemática gnoseológica, a la existencial, a la dimensión metafísico-teológica, a la materialista-histórica. Se trata de un fenómeno integral, social, político, ético y epistémico.

Recientemente se ha enmarcado la noción de experiencia (*Erfahrung*) a partir de dos posiciones contrapuestas, aquella que popularizó Giorgio Agamben en *Infancia e Historia* (2007) como la imposibilidad actual de hacer una experiencia, que siguió también Martin Jay en *Cantos de Experiencia* (2009) en su extenso análisis del concepto para el pensamiento filosófico. Y aquellas lecturas que leen en Benjamin indicios positivos respecto de cómo concebir la experiencia y si es posible pensarla en la actualidad (Weber, 2010; Amengual, 2008).

Siguiendo esta última perspectiva proponemos trazar un recorrido que dé cuenta de la centralidad que el concepto mantiene en el *corpus* benjaminiano junto a los desplazamientos teóricos en los que se enmarca la redefinición de la experiencia. Desde la temprana impronta metafísica al que estaba vinculado bajo una consideración en cierto punto degrada del concepto –tanto como máscara en 1913, como subsumido a la consciencia cognoscente en 1917–, hasta el giro hacia el materialismo tardío: formando parte de la “Doctrina elemental del materialismo histórico”. En *La obra de los pasajes* sostiene que esta última: “apoya su proceder en la experiencia, en el sano sentido común y en la presencia de espíritu y en la dialéctica” (2005, p. 478).

En una anotación, probablemente de 1929, se refería Benjamin a su escrito de 1913:

En un ensayo temprano movilicé todas las fuerzas rebeldes de la juventud contra la palabra «experiencia». Y ahora esta palabra se ha convertido en un elemento central en muchas de mis obras. Sin embargo, me he mantenido fiel a mí mismo. Porque mi ataque penetró en la palabra sin destruirla. Se adentró en el centro de la cuestión (*GS II*, 902).

Desde nuestra perspectiva, ello ilustra la importancia de disputar el concepto de experiencia, no para determinar su imposibilidad sino al contrario, como ha expresado Caygill: “Benjamin permite que la experiencia ponga a prueba los límites de la filosofía” (1998, xiii). Lo cual permite tanto una crítica a la noción de sujeto, como observar su insuficiencia si de lo que se trata es de transformar la experiencia presente en base a las relaciones sociales, materiales y simbólicas. La tensión entre el orden del acontecimiento presente y los alcances de las teorías a disposición para explicarlos

recorre la obra de Benjamin en correspondencia al convulsionado y trágico momento histórico en el que vivió. En esta extensión de la crítica, del sujeto al individuo social, puedo inscribirse el giro de la metafísica al materialismo a partir del análisis de la noción de experiencia. Para ello nos ocuparemos de tres momentos signados por las diferentes dimensiones desde las cuales busca ampliar el concepto: (I) la dimensión metafísica y religiosa de los escritos de juventud; (II) la dimensión antropológica y política, especialmente a partir de la iluminación profana surrealista; (III) la dimensión histórica de la década de 1930.

### **“Erfahrung” en el contexto del Movimiento Juvenil**

La primera mención explícita a la noción de experiencia data de un breve escrito de 1913 cuyo título lleva entrecomillado el término alemán *Erfahrung*. El tono de este trabajo se replica en numerosos artículos que corresponden a los años del joven Benjamin, período signado por su participación en el Movimiento de Juventud [*Jugendbewegung*], liderado por el pedagogo reformador Gustav Wyneken. Desde 1912 Benjamin militaba activamente en el ala más radical del movimiento, llegando a presidir el “Grupo de estudiantes libres” [*Freie Studentenschaft*] de Berlín, difundiendo las ideas del pedagogo bajo la siguiente premisa: una transformación social necesita de una revolución cultural. Ésta debía ser liderada por los estudiantes, como anuncia el discurso de 1912 “La reforma escolar. Un movimiento cultural” (*Ob II/1*, p. 12).

La renovación espiritual que defendía en estos años de estudiante puede rastrearse en la mayoría de los escritos de 1911 a 1915, publicados con los seudónimos “Ardor” o “Eckhart Phil”, habitualmente en la revista de difusión del movimiento, *Der Anfang*. El denominador común es la consideración de que tanto las relaciones sociales como la reflexión teórico-conceptual carecían de una dimensión espiritual. La crítica se dirige hacia las formas de vida burguesas regidas por un sentido de la utilidad, en plena conexión con la lógica de producción capitalista, hacia la metodología pedagógica como un ámbito coercitivo del conocimiento, y hacia la figura de la profesionalización adulta. En este contexto se inserta el primer escrito de 1913 donde aborda la experiencia desde la carga peyorativa de una legitimación de autoridad, es el sentido de experiencia que ilustra como la máscara impenetrable del adulto filisteo (*Ob II/1*, p. 56). El modo de enfrentarse al caracterizado estado derrotista del adulto lo encuentra en la determinación de una actitud activa: exhortar a la juventud a apropiarse del concepto, resignificándolo

a fin de conferirle una renovada autoridad espiritual, junto a otra serie de valores inexperimentables, tales como verdad, espíritu, responsabilidad. En la misma línea, en “Romanticismo. Un discurso no pronunciado ante la juventud escolar” (1913) los incita a reclamar los ideales “bueno”, “bello” y “verdadero” (*Ob II/1*, 46). La crítica aquí se dirige a la enseñanza y transmisión del conocimiento.

Acorde al joven Benjamin, la consecuencia directa de una educación de herencia romántica y de la exaltación de los grandes nombres es “una juventud apolítica (...) carente de espíritu” (*Ob II/1*, p. 44). Frente a esta forma de individualismo de nombres propios, Benjamin se pregunta por “el espíritu en ellos, la realidad activa y fanática en la cual esas épocas y personas vivieron y llevaron sus ideas a la práctica” (*ibid.*). El reconocimiento y la búsqueda posterior de este contenido espiritual faltante en la educación “es la voluntad que marca a la historia de manera ética y le da su *páthos*, por más que no le dé su contenido” (*ibid.*). La experiencia aparece entonces ligada a una voluntad, al *páthos* de una búsqueda activa que reclama la apropiación de ideales. No obstante, este impulso a la búsqueda de una experiencia sin contenido en tanto gesto direccionado hacia “lo incondicionado”, tiene por corolario el debilitamiento político del mismo. El peligro, observa Weber reside en que “al carácter decidido de la voluntad como tal se le puede anexar cualquier acción arbitraria –ya sea reaccionaria o revolucionaria” (2014, p. 483).

En paralelo, ya desde 1913, en “Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann”, empieza a disputar la concepción del “sentido histórico”, bajo la cual el presente es lo condicionado. A ello contrasta lo incondicionado asociándolo a la noción de una tarea futura. Si por un lado define que esta última habría de enmarcarse en un programa, por el otro anticipa que es justamente este marco de lo que carece la juventud (*Ob II/1*, p. 57). En un discurso pronunciado 1914, publicado en 1915 en *Der Neue Merkur* con el título “La vida de los estudiantes”, sostiene lo siguiente: “La tarea histórica es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, hacer que sea visible, hacerlo dominante en el presente” y dicho estado “tan sólo se puede captar en lo que es su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la idea francesa de la revolución” (*Ob II/1*, p. 77). Destaca Witte que aquí la historia aparece por primera vez como “médium para la experiencia religiosa a la que aspiraba” (1991, 30), al mismo tiempo que determina el lugar predominante del pensamiento histórico-crítico como modo de liberar “a través del entendimiento, las formas del

futuro de las distorsiones del presente” (ibid.). La conclusión que de ello extrae está en sintonía a la enunciada por Weber, el precio de esta forma de comprensión “es la renuncia a toda intervención práctica sobre la propia historia” (Witte, 1991, 30). Manteniéndose aun sobre una base metafísica, a finales de 1917 redacta “Sobre el programa para una filosofía venidera”. Un escrito que pretendía ser la planificación para su investigación doctoral apoyada en la filosofía kantiana, que prontamente abandonaría por el “Concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán”, publicado en 1919. Lo que nos interesa aquí es que inscribe el concepto de experiencia bajo la problemática general de la teoría del conocimiento y delinea una serie de exigencias programáticas para la filosofía futura. Siendo la primera de ellas la necesidad de ampliar la concepción de la experiencia, pues, sobre esta base sería posible una transformación del concepto de conocimiento (*Ob II/1*, p. 170).

Toda teoría del conocimiento –sostiene Benjamin– debe enfrentarse y resolver dos problemas: el “de la cuestión de la certeza del conocimiento, que es permanente”; y el “de la dignidad de una experiencia, la cual era efímera” (*Ob II/1*, pp. 162-163). A partir de aquí la crítica se dirige a la cosmovisión Ilustrada que sustenta una noción de experiencia matemático-mecánica proveniente de la física newtoniana. Si exime a Kant por haber quedado preso de esta experiencia de “rango inferior” (*Ob. II/1*, 162), al mismo tiempo enuncia la necesidad de depurar de resabios metafísicos estériles su filosofía, pues se trata de una metafísica que resulta estéril para la religión. Estos elementos se circunscriben a dos problemas: en primer lugar, “la concepción del conocimiento [...] como relación que se establece entre sujetos y objetos o entre un sujeto y un objeto” (*Ob. II/1*, p. 165) y, en segundo lugar, “la relación (...) del conocimiento y la experiencia respecto de la conciencia empírica humana” (ibid.). La disociación, que Benjamin analiza desde la filosofía kantiana, entre la dimensión estética de percepción de las intuiciones sensibles, y el nivel lógico de los conceptos del entendimiento resulta en una degradación de la experiencia entendida como un grado inferior de conocimiento, subsumida a la centralidad de la figura del yo. No obstante, la figura de un yo corporal espiritual no es más que una mitología, como pueden serlo la identificación de los pueblos pre-animistas con plantas o animales, o la identificación de los enfermos mentales con los objetos de sus percepciones (*Ob. II/1*, p, 166). De aquí que sostenga como otra exigencia de la filosofía “averiguar el criterio verdadero de la

diferencia de valor entre diversas clases de consciencia” (Ibid.), lo que posteriormente elaborará en correspondencia a diferentes experiencias.

### **La experiencia a partir del movimiento Surrealista**

Si bien el cambio de paradigma hacia la determinación histórica de la experiencia se ve con claridad en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, podemos decir que desde finales de la década de 1920 y en consonancia temporal y temática con la obra de *Los pasajes*, aparecen numerosos escritos que abordan directa o indirectamente a la experiencia. *Pasajes* es de mediados de 1927; “El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea” y “Hacia la imagen de Proust” de 1929; podríamos agregar *Calle de dirección única* publicado en la versión que conocemos en 1928 pero individualmente desde 1925; y *Onirokitsch* del mismo año.

De este grupo de textos los escritos sobre el movimiento surrealista pueden interpretarse, como lo hizo Florencia Abadi (2015) como una respuesta directa a las exigencias del *Programa*. Si allí planteaba la necesidad de suprimir la conciencia empírica como premisa para ampliar el concepto de experiencia y junto a él la concepción del conocimiento, aquí encuentra una posibilidad de dar respuesta a esa pretensión a partir de la experimentación de los surrealistas. Los estados de ebriedad [*Rausch*] y los sueños prefiguraban un modo de acceso y exploración a los materiales del inconsciente que inciden sobre la dilatación y expansión de la consciencia.

En primer lugar, el material de trabajo de los surrealistas se configura a partir de imágenes, siguiendo a Pierre Reverdy, Bretón las define a partir de su diferencia con la función de la comparación (2001, 38). Mientras esta representa una unión voluntaria de dos realidades, la imagen surrealista tiene la peculiaridad de ser concebida en función de la intensidad que genera la unión de dos realidades lejanas pero concretas. La relación entre ellas produce una imagen espontánea, en este sentido, es una irrupción, una chispa, un “fenómeno luminoso” que se produce involuntariamente en “la diferencia de potencial entre los dos conductores. Cuando esa diferencia es mínima, como pasa en la comparación, la chispa no se produce” (2001, 57). En esta línea y recuperando también a Aragón sostiene Benjamin que la comparación aporta imágenes ahistóricas, imágenes vacías que se sostienen en la figura del optimismo burgués que reproduce el ideal de un futuro mejor para la humanidad. En contraposición a esta concepción, la imagen

surrealista abre a un espacio de latencias del que Benjamin pretendía extraer las energías revolucionarias que se transformarían en acción.

Los surrealistas lograron desde los estados de trance, un acceso a imágenes oníricas y desiderativas. En la fusión del ámbito material de los objetos con la dimensión onírica de las imágenes, encontraron un método de lectura de los objetos que permitía develar su capa oculta, esto es: a las mercancías como fetiche y desarrollaron dicha lectura en sintonía a una práctica sistemática de escritura que era el automatismo. Encontrar lo oculto, lo enigmático en lo cotidiano era el camino para “penetrar en el corazón de las cosas obsoletas” (1998, 113). Antes de ellos “nadie se había dado cuenta de que la miseria, no sólo la social, sino también la miseria arquitectónica, o la miseria propia del *intérieur*, con las cosas esclavizadas y esclavizantes, se transforman en nihilismo revolucionario” (*Ob. II/1*, 305-6). Esta miseria a la que alude, la “gris capa de polvo sobre las cosas” (1998, 111), ponía de manifiesto que “el misterio lo penetramos solamente en la medida en que lo reencontramos precisamente en lo cotidiano, gracias a una óptica dialéctica que presenta lo cotidiano en su condición de impenetrable, y lo impenetrable en su condición de cotidiano” (*Ob. II/1*, 314). Esta doble cara que para Benjamin es la ‘óptica dialéctica’ de los surrealistas le permite leer la imagen onírica como expresión de deseo, y en tanto tal no son reflejos idénticos de la realidad sino expresiones deformadas, imágenes distorsionadas. La dimensión del deseo a la que acceden los surrealistas representa para Benjamin un *espacio del cuerpo y la imagen* [*Leib-und Bild*] donde permanecen latentes los sueños de emancipación y las utopías del pasado. Este espacio opera como un reservorio colectivo de energías revolucionarias que podían extraerse y llegado el momento lograrían inervar al cuerpo colectivo. Ello plantea una ambigüedad plástica intrínseca a la imagen<sup>1</sup>, donde la imagen onírica fluctúa entre la capa que recubre al objeto como fantasmagoría y la promesa de emancipación utópica<sup>2</sup>.

Ahora bien, si por un lado los surrealistas fueron los primeros en ver el potencial revolucionario de las cosas obsoletas, al mismo tiempo carecieron de una perspectiva dialéctica para analizar los contenidos a los que accedían en los estados de transe de la embriaguez. El peligro que observaba Benjamin era la parálisis de la acción política en

---

<sup>1</sup> Véase al respecto el debate que suscitó en Adorno, a partir de 1935 con la redacción del primer *Exposé*, la ambigüedad de la imagen. Cfr. Adorno & Benjamin, *Correspondencia*: 111-126.

<sup>2</sup> Véase Zamora, J. (1999), El concepto de fantasmagoría sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. Adorno. *Taula, quaderns de pensament*, N° 31-31, pp. 129-151.

el culto a los estados de embriaguez. Si la experiencia surrealista logra ampliar la dimensión perceptual junto a una lectura de las capas que recubren al objeto mostrándolo en su obsolescencia, como la miseria material de los desechos que el sistema produce y descarta, el peligro de las regresiones aparece justo en el momento en que se muestra el carácter ilusorio de la mercancía. De aquí el potencial y la urgencia que observa en la necesaria captación dialéctica de los restos. La *iluminación profana* aparece entonces, como observa McCole, “incorporándola a su propia teoría de la iluminación histórica” (1993, 213), hacia un desplazamiento de la figura de análisis al terreno antropológico y materialista. La figura del resto aquí es determinante en un sentido metodológico y epistemológico, pues como indicó Berdet (2013) a ese resto definido como corpóreo, no tiene acceso el aparato teórico-conceptual del marxismo (ya sea en la vertiente de materialismo didáctico, metafísico o por supuesto el mismo historicismo de herencia hegeliana que critica Benjamin). Lo cual determinará en la década de 1930 los esfuerzos por establecer una metodología de conocimiento a partir de la imagen dialéctica.

### **La experiencia en la década de 1930**

A partir de 1930, el problema de la experiencia pasa a ser el del diagnóstico presente. Casi veinte años después de iniciada la Primera Guerra Mundial, escribe Benjamin “Experiencia y pobreza” (1933), allí aparece el problema de la incapacidad de transmitir lo acontecimental junto al diagnóstico “la cotización de la experiencia se ha venido abajo” (*Ob. II/1*, 217). Si bien este escrito junto al de “La obra de arte en la época de su reproducción técnica” (1935-39) y “El narrador” (1934) se ocupan principalmente de las transformaciones que devienen en un empobrecimiento de la experiencia (desde el impacto de la Guerra, a los cambios perceptuales introducidos por la reproducción técnica, al ocaso de la praxis de la narración), también contribuyen a mostrar por vía negativa los rasgos que habría de tener la experiencia en la que está pensando Benjamin. “Experiencia y pobreza” comienza con una fábula: la experiencia entendida como forma de transmisión de los mayores a los jóvenes. Ese sentido de experiencia –dice Benjamin– transmitido en los libros escolares era claro: “con la autoridad de la edad, con refranes” (*Ob. II/1*, 217). Ahora, después de la Primera Guerra mundial esta forma ligada a la transmisión y al peso de la autoridad, cuestionado en el escrito de 1913, ya ni

siquiera es posible: “¿quién se acuerda ahora de un refrán? ¿Y quién intentará despachar a la juventud apelando así a su experiencia? (ibid.)

Para Amengual la consideración de esta pobreza de experiencia incide directamente en un diagnóstico de ruptura de la tradición: “ruptura con las formas de vida y de pensar practicadas a lo largo de los siglos, ruptura, por tanto, de una forma de vida histórica” (2008, 57). El empobrecimiento aparecía en la forma de excesos de miseria que se traduce en el enmudecimiento<sup>3</sup> de quienes volvían de la guerra y, en la ‘riqueza’ que aflora en ideas y corrientes, como reverso al desarrollo de la técnica, pero que no representa otra cosa sino una forma de galvanización, la impermeabilización de la capacidad de experiencia en los hombres. La técnica transforma el mundo perceptual convirtiendo el entorno en una fuente inagotable de estímulos que se absorben en lugar de transmitirse o asimilarse. Frente a este estado de la cuestión descrito, se pregunta Benjamin “¿qué valor tiene toda la cultura cuando la experiencia no nos conecta con ella?” (*Ob. II/1*, 218).

Como señala Amengual, “la experiencia vital de una generación no es válida más allá de ella. Se ha instaurado un mundo fragmentado que evoluciona rápidamente: la evolución rápida fracciona, impide la continuidad, hace imposible compartir y transmitir las experiencias” (2009, 40). La incapacidad de comunicar y transmitir nos indica que es la experiencia –como se detalla en “El narrador”– la que ha perdido la capacidad de generar lazos sociales y generacionales (2009, 41). Para Benjamin hay que admitir esta situación sin vacilar: “esta pobreza de experiencia es pobreza, pero lo es no sólo de experiencias privadas, sino de experiencias de la humanidad. Es, por tanto, una especie de nueva barbarie” (*Ob. II/1*, 218), presentando como dato positivo la posibilidad de un nuevo comienzo, aunque aún no especifique cómo.

En “El narrador” retoma el vínculo entre experiencia y transmisión a fin de mostrar que el rasgo comunicable de la experiencia consistía en un proceso de descubrimiento que involucraba tanto al narrador como a quienes lo oían. Es la vida humana la que da contenido a la materia sobre la que trabaja el narrador, su tarea artesanal consistía en el despliegue de lo humano en la experiencia narrada. Aquí la experiencia “*deviene común* en la comunicación” (Oyarzun, 2008, p.13). Ahora bien, uno de los indicios que ya

---

<sup>3</sup> Véase el contraste entre las figuras del enmudecimiento y del silencio en: Vargas, M. S. (2016). “La Bella Durmiente” y el motivo del despertar de la juventud en el Walter Benjamin temprano. *Revista De Filosofía Y Teoría Política*, (47).

pueden observarse en este escrito respecto al declive de la experiencia en vivencias queda marcado por la pérdida de receptores de esta forma de narración artesanal que describe. Ello aparece con mayor nitidez mediante el contraste entre esta práctica de narración comunicacional y la lógica de la información periodística.

Esta lógica de producción elimina la forma en que acontecía la experiencia en la narración, en la única instancia de comunicación informativa de lo inmediato, la noticia. Se trata, por lo demás, de un inmediato diseñado, en su fragmentación, temporoespacialmente, conduciendo a una distorsión valorativa de aquello que se comunica, siendo lo relevante lo inmediatamente cercano espacial y temporalmente (la ciudad, el país, la región, el mundo, policiales, espectáculos, política, economía), de suerte que la lógica sea la ‘novedad’, la ‘primicia’ puesta a ser siempre olvidada en el próximo ejemplar. La pretendida exactitud y concreción de la noticia en conjunción con la fugacidad que la caracteriza retroalimentan la impermeabilidad a la experiencia actual sustituyendo esa forma de lo común en la comunicación, como forma de narración de una historia, por información inasible (*Ob. I/2*, 127). Estos, no obstante, son solo indicios de un proceso generalizado que va más allá de la emergencia de nuevas técnicas como el periódico o la novela, un proceso que indica que es el modo de vida lo que se ha transformado.

En “Sobre algunos temas en Baudelaire” (1939), la experiencia vuelve a mencionarse – de manera explícita – en el centro de la problemática filosófica, recurriendo a Bergson retoma la importancia decisiva del análisis de la memoria para “la estructura filosófica de la experiencia” (*Ob. I/2*, p. 210). Los indicadores del declive de la experiencia (lo inasimilable, la pérdida en la generación de lazos intergeneracionales, la incapacidad de transmisión y comunicación), pasan a ser parte, en el escrito citado, del diagnóstico de una transformación estructural de la experiencia ilustrada en la oposición: vivencia [*Erlebnis*] y experiencia [*Erfahrung*]. Como es sabido no hay una definición explícita de ninguno de estos términos, no obstante, si aparece un diagnóstico de la experiencia devenida en vivencia del shock como rasgo constitutivo de la estructura de la experiencia moderna. Para lo cual el contraste entre las figuras del obrero industrial y artesano, junto a la figura del jugador y la lógica periodística (*Ob. I/2*, pp. 236-237), refuerzan la explicación de desconexión de la experiencia de la memoria, desde la forma de producción del trabajo industrial asalariado a la lógica del juego de azar. La relación que se establece es que la continuidad del pasado experiencial deja de ser determinante.

Como dirá respecto de estos últimos: “cada maniobra de la máquina es impermeable a la anterior, igual que lo es un *coup* en la partida de azar frente a la última jugada” (*Ob I/2*, p. 237). Esta dinámica psicológica de automatización evidenciaría, por un lado, una relación de temporalidad asociada a la vivencia que incide sobre la satisfacción instantánea y la repetición disociada del entramado antecedente. Por otro lado, mostraría una incapacidad de elaboración de la experiencia si en ella no interviene la memoria. De aquí que para Weber el papel del trabajo, en tanto modo de producción, es un factor determinante del cambio estructural de la experiencia (2014, p. 501), señalando a su vez una homología estructural entre recuerdo y trabajo: “A la apropiación del mundo como apropiación de sí en el trabajo material corresponde, en la praxis del recuerdo, la conjunción entre la *rememoración* histórica y la *presencia de espíritu*, así como contenidos colectivos e individuales del recuerdo” (2014, p. 489).

El concepto de experiencia vincula para él tres tesis (2014, p. 489): “la experiencia es el fruto del trabajo” (Benjamin, 2005, 800); “es cosa de la tradición” (*Ob. I/2*, p. 210); y que está ligada a su comunicabilidad (*Ob. II/1*, p. 214). Esta lectura privilegia el encuadre materialista para analizar el potencial de la noción de experiencia benjaminiana, presentándolo como un concepto articulador de la relación con uno mismo y con el mundo. El éxito de esta articulación depende de las relaciones con el trabajo, la comunicación y la memoria (Weber, 2014, p. 489).

A nuestro criterio, y aunque no podamos explayarnos, la rememoración puede ser pensada como aquella teoría de la memoria que Benjamin específicamente elabora para intentar transformar las vivencias en experiencias.

### **Consideraciones finales**

La necesaria reformulación del concepto de experiencia es la problemática que articula la reflexión política y su fundamento en el diseño de una renovada teoría del conocimiento, a partir de las imágenes dialécticas y en directa oposición a la idea de progreso. La experiencia se presenta ya en los escritos del periodo de la metafísica de la juventud como un concepto a disputar. En retrospectiva, podría decirse que ya aparece en estos escritos de juventud la búsqueda por un sentido de lo humano que reconfigure los valores comunitarios tradicionales.

Si en el *Programa* se observa el esfuerzo de no circunscribir el concepto de experiencia al plano meramente gnoseológico, al mismo tiempo, esa delimitación de la experiencia

relegada a la función de facultad cognitiva proviene de una cosmovisión de época, que ajusta su comprensión a una lógica matemática-mecánica. Aquello que le permitía a Benjamin eximir a Kant del empleo de una acepción de grado cero de la experiencia nos indica al menos dos aspectos respecto de la problemática que continuará en los años siguiente. El primero, si la justificación del conocimiento ha de tener en cuenta la singularidad de la experiencia de la que surge, ello nos indica la presencia de un componente que apunta, si no aún a la determinación histórica del concepto, sí al menos a su condicionamiento. Derivado de ello, el segundo aspecto: la transformación y ampliación del concepto ha de resultar en una noción de experiencia que potencialmente trascienda las limitaciones del propio contexto del que emerge. Es decir, se perfila ya como un concepto que sea capaz de reconocer las coordenadas en las que se inscribe a la vez que permita una elaboración sobre esas mismas coordenadas posibilitando nuevas experiencias y nuevos conocimientos.

En esta línea, hay una relación recíproca entre los desplazamientos de marcos teóricos de abordajes con el potencial de transformar la experiencia presente y las coyunturas que en cada caso atravesaron la vida biográfica de Benjamin. A los peligros de la exaltación de la voluntad incondicionada de 1913, desde luego probados por la adhesión de varios miembros del movimiento a las juventudes hitlerianas, vuelve a referirse en 1929 alertando sobre la necesidad de una óptica dialéctica, antropológica y materialista, para el análisis de un presente que pretenda no solo ser transformador sino emancipatorio. En 1931, en correspondencia a Max Rychner, definía su cambio de perspectiva: “No porque sea un “confesor” de la “cosmovisión” [*Weltanschauung*] materialista, sino porque me esfuerzo por dirigir el rumbo de mi pensamiento hacia aquellos objetos en los que la verdad aparece con mayor densidad en cada caso. Y éstos no son hoy las “ideas eternas”, ni los “valores intemporales” (*Br.* 523)

### **Referencias bibliográficas**

- Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención*. Buenos Aires: Miño y Dábila.
- Agamben, G. (2007), *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. S. Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Amengual, G. (2008). “Pérdida de experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin”. En G. Amengual, M. Cabot y J. L.

- Vermal (Eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger* (pp. 29-59). Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (1978). *Briefe*, 2 vols., Edición e introducción de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Br.]
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften*, 7 vols. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. [GS]
- Benjamin, W. (2005). *El libro de Los pasajes*. Trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera, y F. Guerrero. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2006-2008). *Obras I-II*. Trad. A. Brotons Muñoz, J. Navarro Pérez. Madrid: Abada editores. [Ob.]
- Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Trad. P. Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Benjamin, W. (1998), “Onirokitsch. Glosa sobre el surrealismo”, Trad. R. Ibarlucía, en *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires: Manantial. pp. 105-114.
- Benjamin, W.; Adorno, T. (1998), *Correspondencias (1928-1940)*. Trad. J. Muñoz Veiga y V. Gómez Ibáñez, Madrid: Trotta.
- Berdet, M. (2013), “Un matérialisme «stupéfiant». Entre matérialisme anthropologique et matérialisme dialectique”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, Número 1. DOI: <https://doi.org/10.4000/am.171>
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Trad. G. Ventureira. Buenos Aires: Paidós.
- McCole, J. (1993), *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca: Cornell University Press.
- Vargas, M. S. (2016). “La Bella Durmiente” y el motivo del despertar de la juventud en el Walter Benjamin temprano. *Revista De Filosofía Y Teoría Política*, N° 47.
- Weber, T. (2014). “Experiencia”. En Opitz, M. y Wizisla, E (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 479-525), Buenos Aires: Las cuarenta.
- Witte, B. (1991). *Walter Benjamin. An Intellectual biography*. Detroit: Wayne State University Press.
- Zamora, José A. (1999) El concepto de fantasmagoría sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. Adorno. *Taula, quaderns de pensament*, N° 31-31, pp. 129-151.